

Laval théologique et philosophique



FESTUGIÈRE, André-Jean, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas*. Traduction française et notes critiques

Paul-Hubert Poirier

Volume 42, numéro 1, février 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400227ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400227ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Poirier, P.-H. (1986). Compte rendu de [FESTUGIÈRE, André-Jean, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas*. Traduction française et notes critiques]. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 123–124. <https://doi.org/10.7202/400227ar>

Cette confession générale, à diverses époques mais, le plus souvent le mercredi des cendres et le jeudi saint, n'est pas considérée comme sacramentelle. Elle vaut pour les péchés véniels et les péchés déjà pardonnés tandis que la confession privée « ne saurait porter que sur les péchés graves » (p. 151). D'ailleurs c'est surtout pour les péchés véniels, comme solution pratique et rapide de les effacer que l'on considérait la confession générale qui ne pouvait remplacer l'accusation personnelle et privée.

Au temps de la Réforme, parallèlement à la confession privée, s'est développée l'absolution collective. Elle connut un grand succès dans les Églises de la Réforme de France et de Suisse, non sans discussion cependant. À Nuremberg, devant l'opposition d'un ministre, Osiander, le Conseil en écrivit à Luther et à Brenz, en 1533, pour avoir leur avis. « Tout en déclarant la confession privée hautement estimable, l'un et l'autre refusèrent de condamner l'usage de l'absolution collective » (p. 171). À l'encontre de la liturgie romaine où le *Confiteor* était récité par le prêtre à voix basse et à la première personne du singulier, dans les Églises de la Réforme, le ministre le disait à voix haute et au pluriel où il était suivi d'une « absolution évangélique » par laquelle « les fidèles recevaient l'assurance que leurs péchés étaient remis » (*ib.*)

Deux grands noms émergent à cette époque dont l'influence au plan pastoral va dominer la période du XVI^e au XX^e siècle, malgré l'intervalle qui les sépare : saint Charles-Borromée (1538-1584), et saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Le premier revint à l'obligation de la confession annuelle de Latran IV et aux exigences du Concile de Trente qui déclarait l'insuffisance de la contrition seule, qui doit être complétée par la confession auriculaire et la satisfaction. La morale de saint Alphonse atténua celle que l'on reprochait comme trop rigoureuse à saint Charles Borromée. Certains avaient surtout retenu de lui le refus d'absolution comme un remède pour amener les pénitents à des confessions sérieuses. Les Jansénistes s'étaient facilement emparé de ce point à leur crédit, mais on a fait remarquer que saint Charles Borromée avait écrit en italien et que la traduction latine avait durci ses positions, ce qui l'avait fait classer dans le camp des rigoristes.

Les grandes missions populaires du XVII^e siècle avec les Jésuites, les Capucins, et d'autres congrégations de prêtres séculiers amenèrent le peuple à se confesser. On y comptait les confessions entendues comme un succès de la mission.

« Si la prédication est l'âme de la mission, la confession en est le cœur » disait-on, avec saint Jean Eudes dont un disciple, en 1650, avait même confessé 20 heures dans une journée. Mais ce succès restait ambigu, et ne contribua guère à assurer par la suite la pratique ordinaire de la confession.

La période présente reste difficile à cerner. Il n'y a pas encore assez de recul pour la juger équitablement. C'est pourquoi le dernier chapitre du volume sur « *la crise de la confession, crise de l'économie du salut* » ne peut que souligner des signes alarmants devant des faits qui se réduisent au cas d'une paroisse bretonne de 1900 à 1982. On y voit une descente qui s'accroît d'année en année, chose d'autant plus grave que « le jeune clergé préfère d'ailleurs passer son temps à autre chose qu'à cet exercice pénible, alors que ses rangs sont de plus en plus clairsemés » (p. 261).

Ce volume très richement documenté se termine par six pages de bibliographie qui fournissent de précieuses références d'abord d'ensemble et par époques : Antiquité, Moyen-Âge, Époque moderne et contemporaine : Réformes et concile de Trente ; XVII^e et XVIII^e siècle ; XIX^e et XX^e siècle.

Henri-M. GUINDON, *S.M.M.*

André-Jean FESTUGIÈRE, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques*. Coll. « Cahiers d'orientalisme », n° 6. Genève, Patrick Cramer éditeur, 1983. 124 pp. (30 × 21,5 cm).

Les derniers travaux scientifiques du P. André-Jean Festugière (1898-1982) ont consisté principalement en des traductions d'œuvres grecques des premiers siècles chrétiens. Sa bibliographie récemment publiée (dans *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, éd. E. Lucchesi et H.D. Saffrey, Genève, 1984, sous les nos 64-73) mentionne, entre autres, les traductions de la *Vie* athénienne de Pachôme, des *Actes* d'Éphèse et de Chalcedoine (cf. *LTP* 41 [1985] 251-255), de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène. Au nombre des textes qui ont attiré l'attention du P. Festugière, figurent fort heureusement les *Actes de Jean et de Thomas*, les deux productions les plus remarquables de la littérature apocryphe consacrée aux apôtres. Jusqu'à la publication du P. Festugière (mais voir maintenant, pour les

Actes de Jean, l'ouvrage de MM. Junod et Kaestli, analysé *infra*, ces *Actes* n'avaient jamais reçu de traduction française digne de ce nom. C'est sur la base des éditions de Maximilien Bonnet (*Acta apostolorum apocryphorum*, II, 1, 1898 et II, 2, 1903) que le P. Festugière a réalisé ses traductions ; pour les *Actes de Jean*, il s'en tient, à tort sans doute, à l'organisation du texte de Bonnet, ignorant le réarrangement effectué par K. Schäferdiek. Outre le fait qu'il nous permet un accès désormais plus facile aux *Actes* des deux apôtres, le livre du P. Festugière offre de nombreuses notes sur le texte grec de ces *Actes*, dans lesquelles l'éminent helléniste donne son sentiment sur les difficultés qu'on y rencontre.

Il va sans dire que la traduction française qui nous est proposée est d'une excellente qualité, tant au plan littéraire qu'à celui de l'exactitude. Sans nous attarder sur les points qui sont toujours objets de discussion, nous ne ferons que les remarques suivantes. À la p. 9, paragraphe 19, ligne 6, il faut sans doute voir une allusion du narrateur au suicide, comme le font MM. Junod et Kaestli (*op. cit.*, *infra*, p. 162), et traduire en conséquence. À la p. 14, la dernière phrase du par. 33 est inintelligible, mais il faut bien dire que le texte grec l'est tout autant. Le *eidoleion* du par. 38, p. 15, doit sûrement être rendu par « temple de l'idole » et non simplement par « idole ». À la p. 33, par. 101, l. 11, la traduction de Junod-Kaestli (« capture du Logos », en lisant *hairesin*) donne un meilleur sens que « torture » (= *aikisin*, conjecture de Hilgenfeld). Au par. 18, l. 15-16, en p. 54, on traduira : « il convient que tu sois au service des rois », et non : « que les rois soient à ton service ». À la p. 58, par. 27, l. 9, il n'y a pas de raison de préférer le syriaque (« Viens, communion de la bénédiction ») au grec (« Viens, communion du mâle »). Les deux textes sont probablement fautifs, mais le grec l'est moins que le syriaque. Il est en effet possible que l'original (syriaque) portât « communion du premier-né », et que *bukra* ait été plus tard déformé en *burketa*. On expliquerait ainsi à la fois le syriaque actuel et le surprenant *arrenos* du grec. Pour l'*Hymne de la perle*, intitulé ici de *l'âme* (p. 92-96), le P. Festugière a traduit un texte entrelardé de syriaque ; on peut lui reprocher de nous avoir servi ce panaché, mais il est pour le moins consolant de voir qu'un helléniste de sa trempe ait déclaré forfait devant les obscurités qu'accumule la version grecque ! À la p. 109, par. 147, l. 6-7 (où on préfère le syriaque : « j'ai démolé mes greniers »), le grec, quoique défectueux et incomplet (« J'ai déraciné

les pires... ») semble confirmé par le copte (« J'ai arraché toute racine mauvaise »).

Paul-Hubert POIRIER

Lucienne PORTIER, *Le Pélican, histoire d'un symbole*, Cerf, Paris, 1984, 12 × 20 cm. 160 pages.

Ce petit volume est à lire comme il a été écrit, dans l'agrément d'une « errante et passionnante chasse » (p. 147) de ce symbole à travers les siècles, depuis sa mystérieuse origine dans l'antiquité égyptienne et biblique jusqu'au siècle dernier. Il ne semble pas, en effet, malgré le riche butin de l'Auteur, que son usage ait inspiré, sauf chez Apollinaire, des œuvres ultérieures et récentes.

« Sans négliger l'érudition », l'Auteur, qui n'a rien laissé de côté dans son minutieux inventaire, s'abandonne plutôt à un « vagabondage pour le plaisir » (p. 57).

Les quelque trente premières pages présentent l'oiseau lui-même sous les différents noms que lui donnent les naturalistes, ses particularités physiques qui, à la fois le rapprochent et le distinguent du cygne, son comportement étrange que Pliny décrivait comme suit : « Cet oiseau se farcit le ventre de poissons à écailles et après les avoir cuits dans la chaudière de son estomac par le feu que la nature a mis dans sa cuisine, il les vomit et les mange tout à loisir », son habitat géographique qui s'étend du Nil et de l'Europe orientale à l'Amérique méridionale, enfin les légendes qu'il a suscitées.

Les chapitres suivants relèveront les passages relatifs au pélican dans la Bible, chez les Pères, les auteurs païens. Nous aurons chez ces derniers le *Physiologus* dont l'histoire est « extrêmement difficile, complexe, embrouillée » (p. 57) et qui « va donner naissance à toute la lignée des *Bestiaires* » qui ont foisonné au Moyen-Âge.

Les interprétations les plus diverses vont exploiter ce symbole du Pélican. Les petits ayant grandi frappent leurs parents au visage. Ceux-ci ripostent, les tuent mais, le troisième jour, la mère se perce le côté, verse son sang sur les enfants qui ressuscitent. En remontant aussi loin que le IV^e siècle, cela, transposé au plan religieux, signifie que Dieu nous a créés mais par le péché nous l'avons frappé au visage. Le Christ, du haut de sa croix, de son côté transpercé, a laissé couler de